

DIMENSIUNEA CONFESIONALĂ A POLITICII INTERNAȚIONALE: ISTORIE ȘI ACTUALITATE

Victor JUC,
doctor în filozofie,
conferențiar universitar,
Academia de Administrare Publică de pe
lingă Președintele Republicii Moldova

SUMMARY

Confesional factor came back to international relations after the end of the Cold War, this factor being tackled as a catalyser of the global conflicts. Religious affiliation forms the civilisations support which moves forward, mainly, in the international life, and their „clash” is not excluded. At the same time, religions are true life philosophies, being a guideline of moral behaviour. So, the role of the confesional factor in contemporary international relations should not be overestimated, nor underestimated

Răscrucea secolelor XX și XXI este bogată în paradoxuri și replieri, multe fenomene care păreau de semnificație și cu șanse mari de a rămâne actuale au fost date uitării și, din contra, unele aspecte politico-ideologice și cultural-civilizaționale considerate că și-au pierdut relevanța, au anunțat revenirea lor și se manifestă tot mai pregnant. Astfel, atenuarea conflictului ideologic dintre cele două supraputeri s-a dovedit a fi un factor care a contribuit la reactualizarea problemelor identitare, fundamentate cu precădere pe doctrine religioase și idei etnopolitice. G. Weigel consideră că „desecularizarea lumii alcătuiește factorul social determinant la sfârșitul sec. XX” [1], conform lui J. Esposito și J. Voll, „desecularizarea” a devenit o dimensiune importantă a contextului istoric și intelectual al relațiilor internaționale din

ultimul sfert al sec. XX [2], iar în opinia lui S. Huntington, „în lumea contemporană religia este forța principală sau aproape principală, care motivează și mobilizează oamenii” [3], fiind, în același timp, o sursă a dezbaterilor politice cu privire la relațiile dintre biserică și stat. T. Jelen și C. Wilcox, de asemenea, atribuie religiei un rol important în politica internațională, relevând, alături de S. Huntington, că revitalizarea tradițiilor religioase șterge hotarele interstatale și generează tendințe noi ale politicii mondiale, iar E. Hurd susține, din acest unghi de vedere, că secularizarea, mai ales, din sec. XX nu s-a soldat cu dispariția totală a religiilor, ci a provocat adaptarea lor la mediul nou, reapărînd într-un cadru mai larg, în special în contextul „ignorării constante a religiei de către științele sociale occidentale care n-o

considerau o forță politică și socială importantă”. De altfel, adaptarea religiilor la mediile sociale în schimbare, conform lui R.Stark și W.Bainbridge, nu se dovedește a fi un fenomen nou, natura ideologiilor religioase evoluează în timp, însă rolul deținut în relațiile internaționale variază mai puțin. I.Rammonet exprimă părerea, de altfel contestată în parte de mai mulți cercetători, cum ar fi M. Malița sau F. Barrat, că puterea modernizatoare a mondializării și proiectul său de a omogeniza cultural cea mai mare parte a societăților lumii, pe de o parte, iar pe de alta, sfârșitul marii confruntări ideologice, liberalism/ socialism, care a marcat ultimele două secole și, în special, încheierea războiului rece, au provocat o criză a identităților social-politice și aproape pretutindeni replieri identitare, „mai ales în jurul doctrinelor religioase” [4].

Fără îndoială, religia reîntră pe scena istoriei universale. M.Nicholson indică asupra importanței în creștere a grupurilor religioase în ultimul deceniu al sec. XX, mai ales după 11 septembrie 2001, punctează J.Snyder, religia ocupă rolul central în discursurile cu privire la politica internațională. În determinarea influenței sale asupra politicului, conform lui C.Riviere, „trebuie să se țină cont de timp, loc, tipul de guvernământ, evoluția tradițiilor și de faptul dacă este sau nu dominantă” [5]. Este de notat că politica și religia alcătuiesc unele dintre cele mai străvechi forme de manifestare a activității umane, diferite aspecte ale interacțiunii și interdependenței lor pot fi identificate în diverse perioade istorice și se exprimă în funcție de circumstanțe în spectrul „amiciție cordială - conflict extrem”. Astfel, una dintre funcțiile politicii constă în reglementarea relațiilor dintre oameni,

Aristotel numind-o etică socială, iar religia înglobează morală în calitate de componentă axiologică esențială, fiind, de asemenea, o formă importantă de reglementare a raporturilor interumane. Conform lui E. Durkheim, orice sistem de viață în grup presupune o putere de dominație acceptată din cauza că societatea generează o imagine sacră despre sine însăși, sacralizarea puterii garantându-i stabilitatea. De fapt, în accepția lui E. Durkheim, religia prezintă o instituție socială care alcătuiește o verigă funcțională importantă a vieții sociale, iar M. Weber o abordează ca pe o instituție social-culturală, în sensul că formează temelia culturii, fundamentează baza primară de valori, definește un anumit tablou al lumii și creează normele morale de comportament. Prin urmare, purtând un caracter istoric, interconexiunea dintre politică și religie își găsește expresie în elaborarea și însușirea unor principii și norme care reglementează activitatea și descriu coexistența lor.

În contextul abordat de idei, este esențial, în accepția noastră, să delimităm conținutul următoarelor noțiuni definitorii: credința reprezintă elementul fundamental al sistemului religios, confesiunea este expresie a diferențierii religiei, iar biserica formează dimensiunea instituționalizată a religiei. A. Eister punctează nu fără temeii că funcțiile religiei se dovedesc a fi diferite comparativ cu atribuțiile credinței, consecințele lor asupra comportamentului și limbajului omului nu sînt identice, dat fiind că, în expresia sa culturală și instituțională, religia se află în raport cu credința „după cum clădirea cu arhitectul”, religia fiind, conform lui M.Toft, un sistem de practici și credințe care include mai multe elemente, precum credința în începutul supranatural,

distincția dintre sacru și profan, elaborarea unui cod de conduită. În acest sens, credința formează baza edificiului, religia este expresia lui în lume, iar biserica reprezintă instituționalizarea sa în societate. Precizăm, de asemenea, că în calitate de dimensiune instituționalizată, biserica va fi abordată în sens durkheimian, fiind proprie aproape tuturor formelor de religie, inclusiv cele care n-au produs cler. În același timp, nu putem trece cu vederea remarca lui J. Bauer, care subliniază, pe bună dreptate, că marea majoritate operațională a definițiilor credinței, religiei și bisericii sînt profund influențate de experiența creștină, în sensul că ele pot fi aplicate cu dificultăți în raport cu iudaismul și islamul, în sanscrită, care este limba hinduismului, termenul „religie” în general nu există, budismul n-a elaborat nici rit de inițiere, nici limbaj sacru și nici ierarhie religioasă strict determinată, iar confucianismul a evoluat în condițiile absenței bisericii și clerului” [6].

Cu certitudine, transformarea mesajului religios în obiective politice de putere se dovedește a fi un proces mai dificil de identificat și definit, în cazul dat religia trebuie să fie abordată sistemic, în sensul de a determina fundamentele teologice generatoare de discursuri și poziții politice prin activitatea structurilor instituționalizate. În ordinea de idei reliefată, subliniem că cele mai frecvente abordări ale religiei sînt următoarele:

- este tratată ca fiind un principiu fundamental care amplifică procesul de adoptare a deciziilor de către actori;
- este considerată a fi un element esențial inerent oricărui spațiu geoetnic de civilizație;
- este catalogată ca fiind o componentă a procesului de formare a identității naționale și un element important în raportul

național (statul-națiune)/supranațional (factorul cultural-religios instituționalizat);

- este numită o parte integrantă a unei entități culturale, o verigă din cadrul procesului istoric în care prezentul provine din trecut;

- este calificată drept un sistem solidar de credințe și practici ce se raportează la lucrurile sfinte;

- este apreciată ca fiind un ansamblu de manifestări concrete ale unei credințe care separă oamenii printr-o dimensiune spirituală ce transcende condițiile lor psihice.

Procesul complex de consolidare a influenței și pozițiilor religiei și structurilor sale instituționalizate în relațiile internaționale nu este ceva necunoscut sau ceva nou, dar devine mai pronunțat în perioadele de răscruce ale istoriei, intervalul de timp postrăzboi rece fiind elocvent în acest sens. În plus, valorile creștine se află la baza concepțiilor de politică externă ale multor țări europene și americane, stereotipurile islamice determină nemijlocit activitatea majorității statelor musulmane, budismul și-a găsit expresie în viața internațională a unor popoare asiatice, hinduismul a marcat sau încă marchează politica externă a Indiei, confucianismul - a Chinei, iudaismul - a Statului Israel etc. Deși M. Fisher încearcă să acrediteze opinia că istoria religiilor se află mereu în schimbare din cauza că „religiile noi apar, iar unele tradiții vechi dispar” [7], majoritatea cercetătorilor consideră că în ultimele două sute de ani harta divizării religioase a lumii a fost, practic, invariabilă. Însă este aproape general acceptată supoziția că în ultimele decenii religiile au cunoscut evoluții serioase în plan geografic, potrivit lui I. Rammonet, din cauza „schimbărilor demografice”, conform lui

M. Fisher - datorită „noilor mișcări”, fapt care o face pe D. Eck, dar nu numai, să numească „realitatea georeligioasă actuală” ca fiind una pluralistă. I. Rammonet întreprinde o radiografie a transformărilor survenite, subliniind că în ultimul timp s-au produs schimbări considerabile, în sensul că creștinismul, cu cele trei curente principale, s-a desfășurat în regiunile cu natalitate bună din America Latină și Africa, actualmente primele trei țări catolice în plan numeric fiind Brazilia, Mexic, dar și Filipine, a doua țară protestantă din lume este Nigeria; islamul, de asemenea, s-a redeschis, primele trei țări musulmane din punct de vedere numeric fiind Indonezia, Pakistan și Bangladesh, urmate de India [8].

Pe fundalul acestor procese, redevinerea religiilor și structurilor instituționalizate ale acestora în calitate de actori internaționali importanți se înscrie într-un context mai larg de edificare a sistemului internațional și ordinii mondiale postrăzboi rece, precum și de redimensionare a arhitecturii de securitate internațională. Conform lui I. Rammonet, „principalele patru conflicte care au invadat planeta în ultimii ani sînt, cel puțin parțial, religioase: Kosovo (ortodocși/musulmani), Cașmir (musulmani/hinduși), Timorul de Est (musulmani/catolici), Cecenia (musulmani/ortodocși)”. El trece în revistă și alte „conflicte endemice”, care, de asemenea, au marcat sau continuă să aibă repercusiuni atât asupra securității regionale, cât și a celei subregionale, fiind purtătoare de amenințări și riscuri, cum ar fi din Orientul Mijlociu și Balcani, Irlanda de Nord și Karabahul de Munte, Sudan, Cipru și Tibet. La rîndul său, K. Maguar deosebește patru conflicte avînd la bază factorul confesional, nord-irlandez, arabo-israelian, sudanez și bosniac, în timp ce H. Kissinger punctează

numai asupra războiului din Bosnia și Herțegovina. Lista conflictelor etno-confesionale poate fi completată cu cel din regiunea Tetovo din Macedonia, în calitate de protagoniști figurînd macedonenii ortodocși și albanezii musulmani.

Prin urmare, religiile se dovedesc a fi elemente omniprezente în istoria omenirii, K. Masslouh afirmă tranșant că ele reprezintă „un factor interesant” și, totodată, determinant în istoria relațiilor dintre popoare și dintre state, iar depolarizarea ideologică pe axa Vest-Est și globalizarea au contribuit într-o anumită măsură atât la transformarea lor într-un actor internațional cu pondere în creștere, cât și la aprofundarea diversității culturale-civilizaționale a lumii contemporane. Structura policentristă și asimetria sistemului internațional postbipolar, descentralizarea monopolurilor asupra aplicării violenței pe arena mondială și replierile identitare alcătuiesc provocări noi la adresa relațiilor internaționale postrăzboi rece: luînd în calcul nivelul de dezvoltare a tehnologiilor de vîrf și a mijloacelor de comunicare, riscurile extinderii conflictelor și amenințărilor, fie punctate, fie de masă, sporesc, mai ales, pe fundalul apariției și consolidării noilor actori nestatali. Precizăm că teoria relațiilor internaționale presupune abordarea religiei în sens doctrinar, tratată ca un set coerent de idei, ale cărei acțiuni pot fi definite prin urmărirea activităților structurilor instituționalizate care îi dezvoltă discursul. Bisericele se încadrează în grupul actorilor nestatali, însă din perspectivă juridică nu dispun de prerogative etatiste ca subiecte ale dreptului internațional, cazul Vaticanului, în calitate de membru plenipotențiar al Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa, fiind deosebit: deși promovează un discurs diplomatic ce

conține conotații politico-etatiste și care este difuzat de misiunile apostolice, această structură se dovedește a fi, prin tradiția sa, mai degrabă de caracter și vocație transnațională. Vaticanul dispune de calitatea de subiect al dreptului internațional și poate să-și desfășoare activitatea ca un actor internațional independent; Sfântul Scaun se pronunță frecvent pe marginea diferitelor aspecte, inclusiv ce țin de viața internațională, fapt care însă nu este un obstacol în calea bisericii catolice de a fi considerată o structură spirituală transnațională. Atât acțiunile bisericilor naționale apărute după Reformație ca formă de protest față de hegemonia absolută a Romei, cât și ale bisericilor naționale latino-americane, promotoare ale unui discurs în diferită măsură independent de cursul papalității, indică asupra statutului de actor nestatal al Sfântului Scaun. În relațiile cu Vaticanul, bisericile catolice naționale au întreprins mai multe tentative de a se elibera de sub suzeranitatea papală în problemele de politică internațională: „caudillismul” bisericilor latino-americane s-a amplificat, mai ales, în anii '80 ai sec. XX, dar la care papalitatea a replicat prin anunțarea unei „noi evanghelizări” în America de Sud, această regiune fiind, actualmente, o prioritate strategică georeligioasă a Papei Benedict al XVI-lea.

J. Bauer consideră că „prin definiție, orice intervenție religioasă pe arena internațională este politică” [9], iar problema de bază care trebuie clarificată vizează rolul religiei, în sensul că ar fi un factor autonom al politicii internaționale sau portavoce a statelor. Bineînțeles, răspunsul nu poate fi univoc din cauza că acest rol este diametral opus în diferite spații etnoconfesionale: pe de o parte, tradițiile religioase sînt utilizate de state, chiar și prin

manipulare, mulțumite că au găsit justificare teologică a tendințelor către sporirea puterii, iar pe de alta, ele reprezintă o forță care le subminează autoritatea, relațiile dintre arabism și islam fiind elocvente în acest sens – fiecare stat arab își promovează interesele naționale, deseori fără a ține seama de interesele altor participanți la Liga Țărilor Arabe, dar în cazul unor dificultăți interne sau externe, recurge cu rapiditate la islam. R. Garaudy, din contra, urmărind aplicarea religiei în calitate de „instrument al politicii prin sacralizare”, identifică „maladiile sale mortale” și face critică aspră la adresa integrității. El blamează expansiunea religioasă cu valențe geopolitice bine conturate, insistînd că „islamismul este o maladie a islamului” și respinge, totodată, ingerința factorului confesional în relațiile interstatale, încercînd să combată teza „ministerul Sfântului Pavel”, în baza căruia Papa își desfășoară activitatea în calitate de suveran „temporal”, prin acreditarea ideii că „Hristos al lui Pavel nu este Isus”.

Așadar, religia abordată ca ideologie și mesaj politic reprezintă un factor important în setul de criterii de putere de care dispune un stat, combinarea elementului politic cu cel confesional realizîndu-se la nivel statal prin exercitarea interesului național și adoptarea deciziilor, inclusiv de politică externă, marcîndu-le și lăsîndu-și amprenta. Impactul religiei prin structurile sale instituționalizate, variabila doctrinară reprezentată de „homo religiosus” se manifestă expres atât în politica internă (în societate credința, religia și biserica, potrivit lui J. Bauer, „se întîlnesc”), cât și în relațiile internaționale (matricea religioasă s-a constituit într-un element semnificativ al politicii internaționale cu statut de factor activ, uneori determinant). Este de precizat

că factorul confesional fondat pe legitimitatea politico-religioasă și elementul politico-diplomatic bazat pe liderismul politic se află în interacțiune în conformitate cu partajarea elaborată încă de Augustin Magnificul: cetatea divină perfectă și morală/cetatea umană secularizată și justificatoare. În legislația mai multor state preceptele religioase sînt incluse și codificate în dreptul intern, referințele fie la catolicism, fie la islam în țările cu populație majoritară catolică sau, respectiv, musulmană, fiind edificatorii în ordinea de idei elucidată. Astfel, Polonia, dar nu numai, a insistat de a introduce în proiectul de constituție europeană o referință expresă la creștinism ca bază ideologică a civilizației europene, iar două decenii înainte, Conferința de la Chatam House a adoptat decizia cu privire la utilizarea islamului în formularea politicii externe, satisfăcînd recomandarea unor țări care combinau naționalismul arab cu sensibilitatea islamică. Totodată, nu este mai puțin adevărat că mai multe acțiuni de politică externă ale unor actori statali de factură teocratică plasează religia în postura de factor de risc, provocînd îngrijorarea comunității internaționale. Astfel, revoluția islamică din Iran și unele acțiuni provocate de forțele islamiste, cum ar fi războiul irano-irakian sau guvernarea talibanilor în Afganistan, au perturbat serios atât securitatea regională, cît și cea internațională în ansamblu, aprofundînd, în același timp, diversitatea confesională și politică a lumii islamice.

Interconexiunea complexă dintre factorul confesional și sfera relațiilor internaționale se realizează prin cîteva direcții magistrale:

a) participarea în mod direct atât a actorilor statali în viața internațională, adică protagoniști care fac uz de ideile sau retorica

religioasă, cît și a structurilor religioase nestatale;

b) influența indirectă exercitată de elementele structurale ale societății, ele contribuind la formarea caracterului și determinînd opțiunile de politică externă ale statelor;

c) înrîurirea prin intermediul unei personalități carismatice, în sens de cult al conducătorului comunității religioase, care este un actor politic de notorietate și impune concepțiile sale altor factori de decizie, exprimîndu-se prin personificarea acțiunilor de politică externă.

Este că Papa dispune de libertate mai mare în definirea și exercitarea politicii externe a Vaticanului decît orice șef al unui stat obișnuit, deși sînt posibile mai multe excepții care vizează unele regimuri autoritare sau totalitare, cum ar fi posibilitățile liderului spiritual iranian care se dovedesc a fi aproape neîngrădite. Unii lideri de factură confesională pot contribui decisiv la crearea sau auihilarea „imaginei inamicului”, instaurarea unei atmosfere de conflict sau de cooperare pe arena mondială, antagonismele religioase, conform lui A. Toynbee, apar mai ales acolo, unde confesiunile se intersectează: lupta dintre „bine și rău” ia forma conflictului dintre „noi și ei”, religia fiind necesară pentru a stigmatiza adversarii considerați imorali și a consolida discursul politic promovat.

Fiecare religie își elaborează sistemul axiologic în conformitate cu particularitățile dogmei sale, creîndu-se o scară ierarhică de valori, care fiind concepute de individ, formează motivul comportamentului și acțiunilor sale. Motivul, potrivit lui A. Radughin, permite omului să coreleze situația concretă în care își desfășoară activitatea cu sistemul de valori de care

se conduce în comportamentul său: motivul stimulator nemijlocit se exprimă prin obiectivele comportamentului uman, scopul final al activității umane fiind idealul, care, la rândul său, formează vârful piramidei sistemului axiologic [10]. Dezvoltând ordinea de idei reliefată, constatăm că religia poate îndeplini funcțiile atât de stabilizare și integrare, prin factorii spirituali-culturali și simbolurile sale, cât și de diferențiere și dezintegrare, prin contrapunerea sa altor sisteme de valori și dezmembrarea unicului în părți. Prin urmare, nu putem nega faptul că forțele religioase au devenit un actor important în cadrul comunicării internaționale, multe structuri de acest tip dispun de experiență în problemele de relații internaționale și dețin poziții de semnificație în elaborarea și interpretarea criteriilor binelui și răului, admisibilului și inadmisibilului, evlaviei și păcatului. Totuși, în definirea raportului dintre factorul confesional și relațiilor internaționale, care în ultimă instanță se reduce la determinarea rolului și locului religiei în viața internațională, este inadmisibil de a depăși limita după care s-ar pierde sensul ei tradițional și s-ar identifica cu politica, iar slujitorii cultului cu oameni politici. De fapt, aceștia din urmă recurg deseori la religie în calitate de structură care conține valori morale generale umane, convertind prestigiul ei în folosul lor, cu atât mai mult cu cât rareori lupta pentru dreptate și egalitate a primit motivație religioasă. E. Fromm a identificat două tendințe de bază inerente religiilor, dar care se manifestă diferit, una dintre ele fiind cea umanistă, iar cealaltă - auto-ritară: potențial umanist, spre deosebire de năzuința autoritară, creează premise pentru realizarea activității umane transformatoare și autoafirmarea personalității omului, reflectând, în același timp, prioritatea

spiritului asupra altor reglatori și orientări valorice.

Am subliniat deja că relațiile internaționale din epoca statelor naționale au fost marcate de echilibrul puterilor, iar fundamentarea conflictelor și războaielor pe bază confesională părea, cel puțin în Europa, că a devenit istorie, luând sfârșit prin tratatele de la Westfalia. Însă după cum am demonstrat mai sus, spre finele sec. XX mai mulți cercetători invocă suportul confesional al conflictelor și războaielor, cel mai mediatizat fiind S. Huntington, care pronostichează a treia conflagrație mondială prin „ciocnirea civilizațiilor”, acestea având la bază religia. Cu certitudine, statele naționale sînt motivate în activitățile lor de politică externă și de variabila cultural-religioasă, însă fundamentarea conflictelor și războaielor pe această bază pare a fi, în opinia noastră, un model mai puțin potrivit pentru articularea relațiilor internaționale, chiar dacă această asumție nu se supune regulii unicității și mai degrabă există o diferențiere determinată, pe de o parte, de necesitatea realizării intereselor naționale, iar pe de alta, de sentimentul apartenenței la un anumit spațiu cultural-religios. Totuși, C. Buchet remarcă nu fără temei că „ideea de blocuri cultural-religioase și frontiera spațială între civilizații este operantă în dialectica istorică a vieții internaționale prin dihotomia cultural-religioasă axată pe principiul „noi și ei”, precum și prin conceptul „imaginii celui alt”, care a fost difuzat de „Școala de la Annales” prin intermediul lui F. Braudel și J. Le Goff” [11], însăși religia, conform lui J. Rusen, citat de I. Cordoneanu „fiind cea care determină în foarte mare măsură diferența culturală, ea a căpătat un rol fundamental în dinamica mentalului societății” [12].

Referindu-se la primele tentative de

fundamentare a conexiunii dintre conceptul de cultură și religie tratată ca ideologie și credință, H. von Keller subliniază că E. Taylor abordează acest concept în sens antropologic, de „condiție a unor societăți umane bine personificate religios”, iar conform lui J. Fraser „religia și cultura religioasă reprezintă un pas important pentru dezvoltarea societății” [13]. J. Wach a aprofundat, prin teoria esenței metasociale a religiei, ideea lui J. Fraser, susținând că aceasta se deosebește de credințe, rituri și instituții aflate în schimbare din cauza că ele fac parte din realitatea socială, în timp ce religia trebuie concepută ca sursă a existenței umane, a alianței omului cu Dumnezeu. M. Weber, din contra, consideră că religia este o componentă a procesului social, autonomia și funcția sa politică implică un caracter utilitar în relațiile interstatale, acțiunea externă ei fiind motivată de perspectivele canoanelor religioase și direcționată spre scopuri lumești [14]. De fapt, T. Hobbes și D. Hume sînt unii dintre primii cercetători care au menționat că religia asigură afirmarea valorilor societății umane, dar ancorîndu-le statului, pe cînd E. Durkheim a acreditat ceva mai tîrziu supoziția că aceasta alcătuiește, înfi de toate, baza integrității și stabilității societății. Reprezentanții „Școlii de la Annales”, M. Bloch sau F. Braudel, interpretează marile transformări istorice și civilizaționale în termeni de evoluție psihologică, adică a succedării cadrelor mentale și religioase, pe cînd în opinia lui G. Le Bon, „religia, prin articulațiile sale teoretice și instituționale, se constituie într-un element coagulator al energiilor naționale în raporturile cu actorii alogem” [15].

Potrivit lui N. Danilevski, religia formează criteriul primordial ce asigură identificarea unei culturi istorice universale,

el atribuie ortodoxiei un vădit conținut etnopolitic abordat și promovat în spiritul cultural-civilizațional și, totodată, providențialist, în sensul că aceasta promovează, de asemenea, ideea pluralismului civilizațiilor locale, care parcurg în evoluția lor mai multe etape. Totodată, el se pronunță în favoarea continuității și prezenței unității în cadrul fiecărei etape, ele fiind varietăți de ramificații ale istoriei comune a omenirii, chiar dacă a conferit popoarelor slave atributul de „continuatori ai Bizanțului”, Moscova fiind „a treia Romă” [16].

Este util de precizat că în acest context N. Milescu și D. Cantemir și-au adus, de asemenea, aportul la propagarea ideii cu privire la „predestinarea divină a Moscovei”, dar din altă perspectivă, a profeției prorocului Daniil ancorată pe naturfilozofia lui Aristotel, ei venind cu propriile interpretări ale concepției despre cele patru monarhii mondiale, care, deși nu mai corespundea realităților și tendințelor evoluției relațiilor internaționale rezultate din tratatele westfalice, continua să fie vehiculată intens în Rusia. Chiar dacă atestăm diferențe în listele primelor trei monarhii mondiale, unanimitatea de opinii se regăsește în nominalizarea celei de-a patra, Imperiul Rus, gînditorii dînd dovadă de un vădit apologetism de factură politică. G. Vico, luînd ca bază mentalitățile, miturile religioase și dreptul, este unul dintre primii cercetători științifici care a fundamentat teoria ciclurilor culturale, acestea incluzînd și variabila religioasă. În același context de idei, J.G. Herder tratează evoluția cultural-religioasă și mentală a popoarelor în consonanță cu fenomenul politic, dimensiunea religioasă fiind plasată pe primul plan și considerată a fi catalizator al transformărilor, iar conform lui Voltaire,

moravurile și obiceiurile religioase contribuie la „grandoarea și decadența civilizațiilor”. J. Lubbock găsește fragmentarea lor în diferite perioade istorice în distincțiile cultural-mentale, religioase, Ch. Dawson subliniază că marile religii alcătuiesc fundamentele pe care se sprijină marile civilizații, E. Fromm numește religia drept un element indispensabil al culturii, pe când potrivit lui S. Huntington, religia reprezintă caracteristica esențială și definitorie a civilizațiilor și **„într-o măsură determinantă civilizațiile mari din istoria omenirii au fost confundate cu marile religii ale lumii, iar popoarele care împărtășesc aceeași etnicitate și limbă, dar diferă din punct de vedere religios, luptă unul cu celălalt, după cum s-a întâmplat în Liban, fosta Iugoslavie și pe subcontinent”** [17].

S. Huntington susține, de asemenea, că „o civilizație reprezintă o entitate culturală” și remarcă, pe bună dreptate, că numai în Germania gânditorii din sec. al XIX-lea au introdus o puternică distincție dintre acești doi termeni, „civilizația” însumând factori materiali, iar „cultura” – valori, idealuri și înalte calități intelectuale, artistice și morale ale societății. F. Braudel, din contra, găsește înșelătoare tentativele de a face distincție dintre cultură și civilizație din cauza că civilizația alcătuiește fundamentul culturii, este „un spațiu, o arie culturală, o colecție de caracteristici și fenomene culturale, iar separarea lor ar fi o greșeală”. Conform lui A. Bozeman, civilizația și cultura implică valorile, regulile, instituțiile și modurile de gândire cărora mai multe generații dintr-o societate le-au atribuit importanță primară, iar O. Spengler susține că o civilizație reprezintă inevitabilul destin al culturii, civilizația alcătuind perioada finală a culturilor locale, în cadrul căreia se pro-

duce apusul lor: civilizația și progresul sînt incompatibile, după cum este imposibilă, în principiu, o singură civilizație general umană. În opinia lui Ch. Dawson, o civilizație reprezintă „produsul unui proces original, în special de creativitate culturală, fiind opera unui popor”, iar pentru E. Durkheim și M. Mauss aceasta nu este altceva decît „un mediu moral care cuprinde un anumit număr de națiuni, fiecare cultură națională fiind doar o formă specială a întregului”: civilizația include „mișcările și valorile ideologice, culturale și politice, componenetele ei fiind numai acele realizări care pot fi transmise sau moștenite”, trăsătura definitorie a civilizației este că ea „părăsește limitele spațial-temporale ale unei sau altei entități istorice”.

Transformările ce se produc în evoluția societății umane provoacă în mod inevitabil modificări în conceperea noțiunii „civilizație”, actualmente aceasta conține două dimensiuni aflate în interconexiune:

- concentrează cele mai relevante fenomene ale istoriei universale, unitatea și multiplicitatea culturii materiale și spirituale a societății umane, valorile, modul de viață și activitatea ei economică, fiecărei societăți fiindu-i caracteristică propria civilizație, care în ultimă instanță se dovedește a fi irepetabilă;

- include elemente inerente omenirii în ansamblu, numărul lor aflîndu-se în creștere pe măsura dezvoltării mijloacelor de comunicare, științei și tehnicii, aprofundării și dinamizării schimburilor economice, informațional-tehnologice, culturale și de altă natură, numeroasele luări de poziție care atestă caracterul său planetar reflectînd trăsăturile unice și irepetabile ale genului uman.

Totodată, evocăm în context succint și lapidar, cu riscul de a repeta aserțiunea

devenită axiomatică, conform căreia profunzimea conflictelor actuale face reală posibilitatea degradării celor mai esențiale aspecte ale existenței omenirii în ansamblu, pericolele cele mai mari provenind din agramarea problemelor globale pe fundalul transformărilor multidimensionale ce se produc pe arena mondială. Luând ca bază acest fond de referință, constatăm că gradul de conflict intra- și intercivizațional la etapa actuală pune mai multe semne de întrebare asupra concepției de progres social. Evident este că devine tot mai vulnerabilă supoziția care identifică progresul economic în general sau tehnico-științific în particular cu progresul social în ansamblu: în țările industrial dezvoltate nici creșterea bunăstării materiale, nici avansarea tehnologico-informațională nu s-au soldat expres cu sporirea nivelului culturii spirituale, moralității și toleranței.

Revenind la analiza interconexiunii dintre civilizație și cultură, subliniem că pot fi identificate trei abordări:

- civilizația și cultura prezintă prin esența lor o instanță de control și de reglementare, care reacționează (sau nu reacționează) la anumite transformări ale ordinii sociale: dacă tentativele modernizării unei societăți prin împrumutul altor modele suferă eșec, explicațiile insuccesului trebuie căutate în originalitatea culturii care refuză tradițiile străine;

- conform ipotezei evoluționiste, deosebirile dintre civilizații și culturi poartă un caracter provizoriu și nesemnificativ, primordială și permanentă fiind mișcarea neîntreruptă către valorile culturale universale, devenite tot mai secularizate, raționale și perfecționate;

- abordarea difuzionistă înglobează asumpțiile despre originalitatea și convergența culturilor, în sensul că cele mai

raționale culturi prin caracterul lor se manifestă pe scară globală prin tendința de a implementa valorile și normele care le împărtășesc în alte medii culturale, cum ar fi, de exemplu, drepturile omului, democrația, economia de piață, bunăstarea materială, această trăsătură fiind proprie, mai ales, civilizației occidentale. Unele dintre cauzele răspîndirii în masă a acestor, dar și altor norme și valori rezidă atât în presiunile din partea civilizației occidentale, cât și în extinderea „importului” și „împrumutului” de către alte popoare, un mecanism important și, în același timp, efectiv de realizare a acestor procese este oferit de mijloacele de comunicare în masă: difuzarea informației despre un anumit eveniment acordă posibilitate nu numai de a familiariza asistența, dar și de a-l folosi în interesele proprii, incontestabil fiind că revoluția în sfera de informare în masă a sporit amploarea și a redus termenele schimbului de culturi pe scară planetară. Însă acest schimb nu este echivalent din cauza că Occidentul a devenit de facto „un grup de referință” al civilizației mondiale, deși R. Garaudy etichetează Vestul ca fiind „un accident”, iar I. Wallerstein dintr-o altă accepție, a structurii asimetrice a sistemului internațional, indică numai asupra unui „declin relativ” al lumii occidentale. Totuși considerăm că autoritatea, prestigiul și bogăția sa contribuie la răspîndirea etaloanelor de comportament, a modului de viață și a instituțiilor politice de natură occidentală. Însă procesul de răspîndire a normelor și valorilor occidentale nu trebuie conceput ca o implantare mecanică a acestor forme de cultură și civilizație, împrumutul modelului vestic, mai ales de factură americană, se înscrie în anumite limite: orice universalii vor fi respinse dacă nu vor fi adaptate la

originalitatea culturii unui popor, la tradițiile și valorile sale istorice, adaptarea fiind însoțită inevitabil de reevaluarea lor din cauza tendinței civilizației importatoare de a-și conserva nucleul și normele culturale de bază. Totodată, experiența istorică demonstrează că un rezultat „al întrunirii” diferitelor civilizații și culturi nu este înlocuirea lor totală. Astfel, în sec. XIX și XX, lumea islamică a traversat câteva curente de idei – reformist, renașcentist, panislamist – însă nici unul dintre acestea n-ar fi apărut fără să nu fi fost tratat ca absorbție de către normele culturale musulmane ale valorilor occidentale.

Prin urmare, limitele culturale ale universalizării modelului occidental de civilizație denotă lipsa de perspectivă atât a copierii sale nechibzuite și desconsiderării tradițiilor naționale, cât și a tendințelor de a conserva originalitatea prin autoizolare și negare a cuceririlor civilizației universale. Experiența Iranului este edificatoare în acest sens, dat fiind faptul că nici încercarea șahului Muhamed-Reza Pehlevi de modernizare forțată prin implementarea modelului occidental, însoțită de reprimarea originalității culturii naționale, nici procesul inițiat de Ayatollahul Homeini de salvare a identității și reîntoarcere către valorile tradiționale în versiunea cea mai radicală a islamului nu contribuie la stabilitatea societății și a sistemului internațional în ansamblu. În același timp, realitățile din Japonia indică asupra posibilităților de a conserva originalitatea normelor culturale, ele dețin rolul de catalizator al dezvoltării în condițiile însușirii sau respectării valorilor occidentale.

Am subliniat deja că S.Huntington percepe istoria omenirii ca istorie a pluralismului civilizațiilor, însă C. Buchet, dar nu numai el, are perfectă dreptate când

urmărește să acrediteze ideea că analistul american n-a fost primul cercetător care a proiectat posibile „linii de demarcațiune” și eventuale confruntări ale axelor de civilizații în relațiile internaționale utilizând conceptul de georeligie, fapt care îl vom demonstra pe parcurs, aducând mai multe argumente. În același timp, nu este mai puțin adevărat că modelul huntingtonian a avut un impact deosebit mai ales asupra cercurilor academice și factorilor de decizie, susținând numeroase dezbateri și luări de poziție, inclusiv în Republica Moldova. S.Huntington, alături de F. Fukuyama, a devenit unul dintre cei mai mediatizați cercetători științifici, elaborarea sa fiind una de referință. Astfel, evaluând unele idei huntingtonice cu privire la tendințele civilizației occidentale de a deveni universală și conflictele sale cu lumea neoccidentală, A.N.Roșca exprimă părerea că aceste „afirmații nu sînt întru totul lipsite de teme și par să conțină unele adevăruri certe” [18].

Relucrîndu-se la „fragmentarea mediului internațional pe bază de civilizații fundamentate religios”, Ph. Moreau-Defarges susține că Platon și Cicero, în arealul greco-roman, și Confucius, în China antică, partajau spațiul politic al epocii între lumea lor, greco-romană sau, respectiv, chineză și „lumea barbară”. „religia reprezentînd un element definitoriu și delimitativ” [19]. În continuare, subliniem că F. Petrarca a diversificat ideile de acest conținut, el afirmă că „turcii sînt inamici, dar grecii schismatici sînt mai răi decît sarazinii și osmanii”, Evul Mediu cunoscînd mai multe ciocniri violente intercivizaționale și interreligioase. În același context al ciocnirii dintre religii, se înscrie doctrina politică a islamului, care împarte lumea în „casa păcii” și „casa războiului”, evident

fiind că partajarea belică a mediului extern acestei religii îndreptățește „războiul sfânt împotriva necredincioșilor”. Astfel, încă în anii '60 ai sec. XX, Sayyid Qutb, unul dintre fondatorii concepției „jihadului militant”, promotor al viziunii conflictuale asupra relațiilor internaționale, ca, de altfel, și S. Huntington, peste aproximativ trei decenii pune centrul de greutate pe religie, abordată în calitate de factor determinant al definirii civilizațiilor. Islamul, în opinia sa, cunoaște două tipuri de societăți: islamică pe care o promovează, și respectiv, voluntar ignorată, pe care n-o urmează [20]. Dacă Sayyid Qutb contrapune civilizația musulmană restului lumii, islamului revenindu-i rolul determinant datorită caracterului militant, S. Huntington, din contra, pronosticează o alianță globală între islam, confucianism și budism îndreptată împotriva Occidentului. Ideea frontierei spațiale între civilizații exprimată în relațiile internaționale prin dihotomia cultural-religioasă axată pe principiul „imaginii celui alt” își găsește proiectare și la alți cercetători, precum S. Bo Guil, care deosebește un model bipolar al sistemului internațional postrăzboi rece, în cadrul căruia „westernizarea” lumii occidentale generează ciocniri între două falii de civilizații, penetrarea sistematică a creștinismului de factură protestantă și catolică provocând reacția lumii islamice și budist-confucianiste, aceasta din urmă devenind un potențial centru de putere al lumii – zona Asia-Pacific sau P. Kennedy identifică o alianță confucianist-islamică împotriva Occidentului.

Considerăm că, cel puțin, într-un viitor imediat o alianță antioccidentală incluzând două sau trei confesii, în orice formulă ar fi, inclusiv cele menționate, dat fiind faptul că asupra lor s-a insistat foarte mult, n-a

identificat un suport solid pentru a-și găsi materializare și, practic, este lipsită de șanse de a deveni realitate, după cum și declinul absolut sau relativ al Occidentului, chiar dacă sint reactivate interpretări ale relațiilor internaționale în spiritul determinismului religios fundamentat pe conflictul axelor de civilizație, religia fiind considerată catalizator al transformărilor globale și factor important de putere, de care este imposibil și inadmisibil de făcut abstracție. Dacă A. Toffler numai a constatat că religia devine „un pretendent la putere”, I. Wallerstein este mai explicit, considerând că activizarea ei în relațiile internaționale „are loc în timpul mondializării sistemului capitalist” [21], principalele amenințări provenind de pe urma penetrării statelor „periferice”, cu regimuri autoritare în interior și utilitarism religios în politica externă, îndreptate împotriva „centrului” sistemului internațional. Totuși S. Huntington a remarcat, nu fără temei, că cele mai violente linii de conflict se află între islam și vecinii săi de alte religii. Fără îndoială, sfidarea islamică axată pe doctrina „războiului sfânt” proiectează continuu „celule de criză” care își găsesc expresie în acțiunile grupărilor integriste îndreptate, mai ales, împotriva adeptilor mozaismului, creștinilor și hindușilor, însă în marea majoritate a cazurilor ele nu poartă numai un caracter pur confesional-religios, ci urmăresc și alte obiective prioritare, de factură teritorială, social-economică, politică sau geopolitică, religiei atribuindu-i-se rolul de înveliș și catalizator concepțional-ideologic și emoțional-psihologic, cu atât mai mult cu cât pluralitatea centrelor musulmane și conflictele dintre ele, interesele naționale ale statelor islamice și situația geopolitică atât de nivel regional, cât și global, acești și alți factori nu sint favorabili pentru crearea

unui bloc islamic integral de putere.

În spirit realist, dar urmărind, în același timp, obiectivul strategic de a contracara ideile ce pun sub semnul întrebării integritatea teritorială a României, C. Buchet încearcă să infirme mai multe postulate huntingtoniene, chiar dacă el însuși alunecă uneori pe panta unui tradiționalism ușor demodat: elementul „civilizație” în accepția lui S. Huntington, susține cercetătorul român, devine preponderent în raport cu factorul „putere”, însă politica de putere constituie una dintre liniile de forță ale politicii mondiale postrăzboi rece; evoluțiile economice și cultural-religioase sînt înscrise într-o perspectivă intra-civilizațională, negîndu-se, în același timp, globalizarea transformărilor economice, culturale sau religioase, iar regionalizarea economică în baza unor matrici cultural-religioase este ilustrată defectuos și doar prin exemple din mediul nord-american și asiatic; este reactivat scenariul lui R. Aron cu privire la predominarea „violentei structurale” a actorilor în politica internațională și chiar dacă civilizațiile își vor preciza identitatea religioasă, ele nu pot fi surse de turbulență în cazul în care statul național „nu încadrează” variabila religioasă în politica externă pe care o promovează, „revanșa Divinității” (în termenul lui G. Kespel - *n.n.*) în relațiile internaționale avînd doar un fundament axiologic-doctrinar și definește polarizările bazate pe alianțe de valori perfectate între actori; statul național fiind principala sursă de conflict, este substituit cu grupuri de state aparținînd unor civilizații fundamentate pe marile religii universale (cercetătorul american extinde numărul lor de la trei la patru prin includerea iudaismului - *n.n.*), însă, conceptual, acest artificiu conduce spre schimbarea regulilor interacțiunii dintre actorii politicii mondiale;

înlocuirea paradigmei războiului rece cu modelul ciocnirii civilizaționale tulbură nivelul conceptual al teoriei relațiilor internaționale, actorul statal fiind redus la rolul de agent al civilizației, circumscris caracteristicii sale exponentiale – religia: în realitate însă statele controlează dinamica civilizațiilor, deseori actorii statali fac apel la credința religioasă sau experiența culturală comună, dar aceste opțiuni se circumscriu interesului național; dacă se pomește de la premisa că religia reprezintă elementul fundamental care marchează și definește o civilizație, este dificil de înțeles distincția dintre civilizația occidentală și cea slavo-ortodoxă, fiindcă ambele sînt în plan religios „creștine” și, în plus, diferențele dintre catolicism și protestantism din cadrul civilizației occidentale nu sînt mai puțin evidente, ca, de altfel, dintre aceste două axe și ortodoxism [22].

Fără îndoială, analistul român are perfectă dreptate prin a enumera în ordinea de idei relevantă unele conflicte politico-militare sau economice dintre state integrate în sisteme de valori cultural-religioase identice, precum războaiele irano-irakian sau kuweito-irakian și a insista că principalul mecanism generator de conflicte este de natură geopolitică. În plus, conceptul de geoeconomie nu poate fi contracarat de cel de georeligie, fiecărui revenindu-i poziția și semnificația pe care o poartă. Totodată, C. Buchet rămîne „ancorat” în teoria pe care o analizează critic prin tentativa de a infirma teza huntingtoniană „de pe poziția schimbului cultural între civilizații, a multiculturalismului”, limitîndu-se la binomul „Occident-lumea nonoccidentală”. Considerăm că multiculturalismul este o trăsătură fundamentală a spectrului diversificat de civilizații al lumii contemporane și faptul că neoccidentalii exprimă alte viziuni asupra

raporturilor de putere pe scară globală, nu presupune expres că ei vor intra în conflict deschis cu Occidentul, incontestabil fiind că pragmatismul economic și necesitatea de asistență vor predomina asupra diferențelor cultural-religioase.

Prin urmare, investigațiile fundamentale în domeniile politicii externe și teoriei relațiilor internaționale nu pot face abstracție de profilul matricilor cultural-religioase, abordate ca factori de putere în sistemul internațional postrăzboi rece. Fără a absolutiza efectele pe care le poate produce, este evidentă totuși actualitatea circumscrierii factorului confesional în procesele globale ale lumii contemporane, cert fiind, totodată, că acest dinamism nu trebuie tratat și evaluat ca substituent al conflictului axiologic fondat pe competiția nucleară a celor două supraputeri din perioada războiului rece. Chiar dacă M. Malița exprimă dezacordul său față de afirmațiile lui I. Rammonet cu privire la caracterul religios al unor conflicte și le tratează mai larg, ca fiind de nuanță „identitară și culturală”, „în care religia nu contează decât ca o componentă alături de limbă”, cărei, după toate probabilitățile, îi revine înființarea [23], ținem să remarcăm totuși că factorul religios nu poate fi exceptat în definirea criteriilor de putere ale actorilor statali, procesul de penetrare a lui în activitatea multidimensională de comunicare internațională fiind în plină ascensiune. În tentativa de a-și spori gradul de participare pe arena mondială, unele religii au creat structuri internaționale de profil, precum Organizația Conferinței Islamice, însă rolul lor în politica mondială este mai degrabă de a înainta inițiative decât a fi agenți importanți de decizie. Cert este totuși, potrivit lui K. Dark, că „organizațiile religioase pot să desfășoare activitate

nemișlocită, fiind actori nestatali ai politicii mondiale și, în același timp, să influențeze indirect politicile și comportamentul altor actori” [24]. În aceeași ordine de idei, referindu-se la formele de exprimare a autorității morale și doctrinare a religiei în politica mondială, J. Bauer deosebește următoarele: directivă, care solicită expres intervenția statelor, fiind invocată divinitatea în favoarea unei acțiuni; neîncercătoare, prin care se subînțelege că primordială este salvarea oamenilor și mai apoi activitățile colectivităților naționale sau internaționale; încurajare a unor acțiuni, cum ar fi cele de tipul asistențelor umanitare sau intervențiilor politice (mandatate de structurile internaționale abilitate cu desfășurarea activităților de acest gen – *n.n.*) [25].

Evident este că majoritatea religiilor au abandonat demersurile directive, dar, totodată, nu se mulțumesc cu starea de indiferență, intervențiile lor internaționale nefiind deloc neglijabile: chiar și budismul cu alura sa inofensivă și de înstrăinare lumească a încercat să profite de situația din ajunul Jocurilor Olimpice 2008 cerînd deschiderea discuțiilor privind statutul regiunii Tibet. Administrarea acestui conflict a demonstrat cu prisosință că șansele fiecărei confesiuni de a influența factorii de decizie depind în mare parte de capacitatea de a-și găsi aliați și grupuri de presiune, nefiind în același timp mai puțin adevărat că această variabilă poate contribui, pe de o parte, la reactivizarea pașnică a mișcărilor naționale, iar pe de alta, devine instrument al naționalismului în formele cele mai negative de manifestare, alimentînd tendințe separatiste și tensionînd relațiile internaționale. La nivelul concepțiilor despre lume, conform lui E. Fromm, aspectele negative ale impactului confesiunilor își găsesc expresie în a doua

tendință caracteristică religiilor, cea autoritară, care presupune că datorită instituționalizării sociale a sistemelor de cult, se formează credințe religioase diferite unele de altele, iar pretențiile exclusiviste ale fiecărei structuri conduc spre intoleranță generatoare de conflicte etnoconfesionale și războaie.

Într-adevăr, dacă un grup religios pretinde la importanța valorică absolută și universală a credinței pe care o confesează, imprimându-i trăsături imperative și autoritare, comunicarea cu alte structuri de același gen devine dificilă, „intoleranța religioasă ține de incapacitatea (am adăuga și nedorința - *n.n.*) de a înțelege și recunoaște dreptul altuia de a poseda adevărul” [26]. Implementarea prin violență a unei confesiuni și aspirațiile exclusiviste de nuanță normativă și gnoseologică conduc spre particularism, care necesită mereu dușmani, pentru a putea compara comportamentul său, considerat etalon al înțelepciunii și virtuții. În aspect teologic, particularismul se manifestă în catalogarea religiilor în „bune” și „rele”, „adevărate” și „false”, „utile” și „dăunătoare”, fapt care nu poate să nu se răsfrângă asupra politicii externe a statelor și relațiilor internaționale

în ansamblu. Ar mai fi de precizat că divergențele religioase camuflează prin simbolurile pe care le exprimă și interese de altă natură decât cele confesionale, dar trebuie de remarcat în același timp că efectele acțiunilor de nuanță confesională nu sînt în exclusivitate de caracter distructiv, funcționalitatea lor, prin tensionarea relațiilor cu adversarii reali sau imaginari, pot asigura uneori coeziunea urmărită. În acest sens, perspectivele unui conflict sînt diferite, el poate să se soldeze cu aplicarea violenței, cuprinzînd spectrul de la acțiuni armate punctate sau haotice de frontieră pînă la războiul de tip ABC, utilizarea armamentului atomic, chimic ori bacteriologic, fie să primească o formă latentă, pentru a izbucni în momentul oportun sau să se supună rezolvării prin compromis ori refuz, cel puțin provizoriu, de la aspirațiile absolutiste și militantiste cu privire la caracterul credinței împărtășite, cu atît mai mult cu cît raporturile dintre armonie și disonanță pot varia într-un cadru extins, aceste stări nu se autoexclud, ci se completează reciproc, chiar dacă, potrivit lui V. Garadja, în unele cazuri și în anumite circumstanțe, prevalează cu diferită intensitate aspectele disfuncționale.

BIBLIOGRAFIE

1. Religion and Politics in Comparative Perspective. The One, the Few, and the Many. Edited by Jelen, Ted Gerard and Wilcox, Clyde. Cambridge. Cambridge University Press, 2002. - P. 1.
2. Esposito John, Voll John. L'Islam et l'Occidente. În: Ritorno dall'esilio: la religione nelle relazioni internazionali/Hatzopoulos Pavlos, Petito Fabio. Milano: Vita e Pensiero, 2006. - P. 294.
3. Huntington Samuel. Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale. Filipeștii de Târg: ANTET, 1997. - P. 96.
4. Rammonet Ignacio. Geopolitica religiilor. În: Lumea Magazin. 2001, nr. 6. - P. 44.

5. Riviere Claude. *Socioantropologia religiilor*. Iași: Polirom, 2000. - P. 186.
6. Bauer Julien. *Politique et religion*. Paris: PUF, 1999. - P. 8.
7. Living Religions. A brief introduction Fisher Mary Pat. London: Pretince Hall, 1999. - P. 269.
8. Rammonet Ignacio. *Op.cit.* - P. 44-45.
9. Bauer Julien. *Op.cit.* - P. 104.
10. Радугин А. Введение в религиоведение. Курс лекций. Москва: Центр, 1996. - С. 61.
11. Buchet Constantin. *Religie și putere în relațiile internaționale contemporane*. București: Fundația România de Mîine, 1998. - P. 8.
12. Cordoneanu Ion. *Pluralismul religios – o perspectivă sociologică*. În: *Idei și valori perene în științe socioumane*. Cluj-Napoca: Argonaut, 2008. - P. 31.
13. Keller von, Hans. *Okumenische Fragen in Ost und West*. În: *Christliche Zeitschrift*, 1994, VI. - P. 204.
14. Weber Max. *Introducere în sociologia religiilor*. București: Ed. Institutul European, 2001. - P. 205.
15. Le Bon Gustav. *Psihologia mulțimilor*. București: Anima, 1991. - P. 20-21.
16. Данилевский Николай. *Россия и Европа*. Москва: Книга, 1991. - P. 191.
17. Huntington Samuel. *Op.cit.* - P. 59.
18. Roșca Alexandru. *Problematica civilizațională în contextul globalizării*. În: *Probleme regionale în contextul proceselor de globalizare. Simpozion internațional*. Chișinău: Ed. Poligr. ASEM, 2002. - P. 229.
19. Moreau-Defarges, Philippe. *La mondialisation. Vers la fin de frontieres*. Paris: Dumond IFRI, 1994. - P. 24.
20. Esposito John, Voll John. *Op.cit.* - P. 299.
21. Wallerstein Immanuel. *Sistemul mondial modern. v.I*. București: Meridiane, 1993. - P. 7-8.
22. Buchet Constantin. *Op.cit.* - P. 19-22.
23. *Geopolitica religiilor*. În: *Lumea Magazin*. 2001, nr. 6. - P. 46.
24. Dark K. *Introduction*. În: *Religion and International Relations*. New-York: Palgrave. 2000.
25. Bauer Julien. *Op.cit.* - P. 88.
26. Гараджа В. *Социология религии*. Москва: Наука, 1995. - С. 89.

Prezentat: 6 octombrie 2010.

Recenzent: Pantelimon VARZARI, doctor în filozofie, conferențiar universitar

E-mail: juc.victor@gmail.com